

Maria Cristina Bohn Martins*

MISSIONÁRIOS, INDÍGENAS E A NEGOCIAÇÃO DA AUTORIDADE
MAYNAS NO DIÁRIO DO PE. SAMUEL FRITZ*

Resumo: A “missão por redução” foi uma estratégia de catequese empregada pelos jesuítas em diferentes espaços americanos, devendo se constituir em instrumento de pacificação do território e de sujeição dos índios aos poderes civis e espirituais. Na região de Maynas, no alto Amazonas, as primeiras missões surgiram por volta de 1638. Este texto analisa, a partir do Diário do Padre Samuel Fritz, as complexas relações que se estabelecem aí, a partir de então, entre diferentes agentes da sociedade colonial (índios, padres, colonos portugueses e espanhóis).

Palavras-chave: Maynas, Diário do P^e. Fritz, índios, jesuítas, colonos.

Abstract: The “mission for reduction” has been a catechesis strategy used by Jesuits in different American spaces which shall be constituted in instrument of territory pacification and indigenous peoples’ subjection to civil and spiritual powers. In Maynas region, in the upper Amazon, the first missions appeared around 1638. This text analyzes, from Priest Samuel Fritz’s diary, the complex relations that have been established there, since then, among different agents of the colonial society (indigenous peoples, priests, and Portuguese and Spanish settlers).

Keywords: Maynas Province, Priest Fritz’s diary, Indigenous peoples, Jesuits, Settlers.

As Missões de Maynas no Alto Amazonas

Nascido na Europa Central, na região da Boêmia, em algum momento entre os anos de 1650-1656¹, Samuel Fritz foi um dos mais ativos sacerdotes das missões que os jesuítas conduziram no Alto Amazonas. Estas missões que receberam o nome de Maynas,

* Prof^a. Titular dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, Rio Grande do Sul, Brasil. mcris@unisinobr

* Este texto é uma versão ampliada do trabalho apresentado nas XII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas: “Interações e sentidos da conversão”, ocorridas em Buenos Aires de 23 a 26 de setembro de 2008. A pesquisa que gerou o trabalho contou com o apoio dos seguintes bolsistas, alunos do Curso de Graduação em História da Unisinos: Deise C. Schel (PIBIC), Davi Isaque Jardim (BIC FAPERGS) e Fernanda Giroto (BIC UNISINOS).

¹ Segundo Hernán Rodríguez Castelo, prefaciador da edição (1997) do Diário utilizada neste trabalho, existem divergências quanto ao ano de seu nascimento: para alguns, 1650 para outros, 1651, 1654 ou ainda 1656. In: Fritz, *Diário...*, p. 12

desenvolveram-se em uma imensa região compreendida entre os contranfortes andinos e a confluência do rio Negro com o Marañón, área que atualmente faz parte dos territórios do Equador, Peru, Colômbia e Brasil. Ao dar abertura ao famoso diário, que começa a redigir em 1689, ele informa:

Para escapar de la creciente grande que suele haber en este rio todos los años, á fines de enero del año de 1689, de la reducción de San Joachin de los Omaguas, que es principio de mi mision, bajé para la aldea de los yurimaguas. En el camino fui tomando unas pocas aldeas de los omaguas, doctrinándolos de paso; lo más pasé de largo por las aguas, que ya venían creciendo (FRITZ, 1997, p. 79)².

Nas palavras iniciais do sacerdote podem ser já divisados alguns elementos que seriam diacríticos desta “Missão de Maynas”, e que, de certa forma, ajudam a compreender parte das dificuldades encontradas pelos padres em seu trabalho de catequese e redução: a diversidade dos grupos envolvidos, os padrões de assentamento das populações locais³, a localização ribeirinha dos povoados e o movimento sazonal das águas, as distâncias envolvidas e a escassez de religiosos, entre outras.

Segundo Anne Christine Taylor (1992, p. 219), estas foram as mais importantes missões jesuíticas, tanto por conta de sua dimensão demográfica e de seus efeitos sobre o mundo indígena, quanto pelo peso político dos modelos de recrutamento aí desenvolvidos. Para a mesma autora, podemos distinguir três fases na história de Maynas. Na primeira, iniciada em 1633 com a chegada dos primeiros jesuítas à cidade de Borja, e que se estende até 1660, Taylor percebe um período “de exploração intensiva, de colaboração com os colonos locais e de desenvolvimento de técnicas de redução”. A segunda fase, entre 1660 e 1700, teria conhecido uma grande expansão da atividade missionária na região Pastazo-Curaray-Tigre, acompanhada da fundação de diversos povoados. Finalmente, a partir de 1720, conforme esta frente se retraía em consequência das rebeliões e da mortalidade que

² O texto foi publicado pela primeira vez em 1889 por Marcos Jiménez de la Espada, como parte da obra *Noticias auténticas del famoso rio Marañón (1738)* do padre Pablo Maroni (1988), missionário da Província de Quito entre 1729 e 1742. A edição de 1997 que estamos utilizando neste trabalho foi feita em Quito, constituindo-se da terceira parte do livro de Pablo Maroni, agora editada somente como o “Diário de Samuel Fritz”. Depois de uma extensa apresentação por parte de Hernán Rodríguez Castelo, a obra oferece não apenas os registros contidos no diário, como também um Memorial redigido pelo religioso para o Vice-Rei do Peru acerca do trabalho da Ordem nas missões do Marañón, suas dificuldades e necessidade de recursos.

³ “La causa es el irse los maynas frecuentemente, ó por trabajo y malos tratamientos que les dan los españoles, ó por hambre, y no tener en sus pueblos y ciudad la carne y pescado con la abundancia que en los arcabucos, lagunas y ladroneras suyas [...] y por ser ellos criados en la vida ancha y ociosa de los montes, sin sujeción a nadie, amicísimos de pasearse, y de andar de unas partes á otras, ...” FIGUEIROA, *Informe de las Misiones*, p. 163-164.

assolava as missões, iniciava-se uma segunda leva de entradas e fundações, bem mais à leste, pela bacia do Napo e médio Amazonas. Este período de expansão acabou contido pela expulsão da Ordem em 1767 (TAYLOR, 1992, p. 219).

As circunstâncias que marcam o início da história dos povoados de Maynas, as especificidades do projeto catequizador jesuítico na região, e as relações que se travavam, então, entre índios, espanhóis⁴ e religiosos, aparecem narradas com grande riqueza de dados no *Informe* redigido pelo P^o. Francisco de Figueroa entre 1659-1661⁵, texto que é uma das principais fontes conhecidas para o estudo das primeiras décadas de existência dos povoados. Já o *Diário* do P^o. Fritz, nossa fonte preferencial neste trabalho, registra aquelas que seriam a segunda e a terceira fase das Missões de Maynas.

Além das características acima apontadas, Maynas apresentou um outro aspecto que a peculiarizou fortemente, e que reside no fato - fartamente registrado pelo diário - de que a missão desenvolveu-se em uma região em que estavam muito pouco definidos os limites entre os territórios coloniais ibéricos. É claro que outros campos de atuação dos padres da Companhia de Jesus estiveram pressionados por esta mesma condição, e são fartamente conhecidos os ataques dirigidos pelos “mamelucos” paulistas contra as Reduções do Paraguai. Contudo, na região que estamos analisando, a presença castelhana era ainda mais rarefeita que, ao sul, nos campos e vales subtropicais das Governações do Paraguai e de Buenos Aires.

O começo da presença espanhola na área esteve concentrado, a partir de meados do XVI, em acanhadas povoações, tais como *Loja*, *Zamora*, *Santiago de la Montaña* e *Santa Maria de Nieves*⁶ entre outras, algumas tão pequenas que contavam com menos de uma

⁴ De fato, como lembra Londoño, muitos destes povoadores eram já nascidos na América e a utilização do termo “espanhóis” (ou, quando for o caso, “portugueses”) em referência a eles, justifica-se apenas pelo objetivo de distingui-los dos índios. Ver: TORRES-LONDOÑO, *Contato, guerra e negociação...*, p. 195.

⁵ Figueiroa nasceu em Popayán, Nova Granada, por volta de 1607, ingressando na Companhia em 1630. Depois de aprender o quíchua, que os jesuítas pretendiam que fosse a língua geral para a catequese dos povos amazônicos, ele foi enviado para *San Francisco de Borja*, onde chegou em 1642. Atuou nas Missões de Maynas desde 1642, tendo sido seu Superior entre 1656 e 1665. O Informe foi escrito atendendo a uma solicitação do Provincial P^o. Hernando Cavero; nele, além das ricas e detalhadas impressões do próprio Figueroa, encontramos, cartas e escritos de outros missionários, também de destacado valor como registro histórico.

⁶As duas últimas, *Santiago* e *Santa Maria de las Nieves* se converteriam, mais tarde, em importantes postos avançados para o desenvolvimento das missões jesuíticas.

centena de povoadores. Uma combinação altamente explosiva de doenças⁷, brutalidades e excesso de trabalho a que os colonos submeteram os índios da região, motivou rebeliões e um contexto de crise que levou as autoridades locais a solicitarem, ao Provincial da Companhia em Quito, o envio de sacerdotes para auxiliar na pacificação da área. Chegados em 1638, os padres Lucas de la Cueva e Gaspar de Cugia conduziram inicialmente⁸ missões volantes, dirigindo-se às populações⁹ repartidas entre as 24 encomiendas da região, “en puestos distantes [...] de que se aumentava el trabajo, [...] pues no se podian catequizar todos juntos, sino cada [...] pueblecillo de por sí, deteniéndose en cada uno conforme [...] la necesidad que tenían” (FIGUEROA, 1986, p. 162). A fundação de *Limpia Concepcion de Jéberos* em 1638, dará início a uma forma diferente de ação, que consistia no esforço de congregação dos índios em povoados. Depois do povoado dos jeberos, serão fundados vários outros, buscando reduzir, além destes, os cocamillas, os cocamas e paranapurás, os mayorunas, os aguanos, entre outros¹⁰.

⁷ O *Informe* reporta-se a uma série de epidemias que tinham reduzido severamente a população de Maynas. De acordo com o documento, no início dos contatos o grupo tinha em torno de 700 tributários; em 1638 seu número caíra para 400. Em 1661, época da redação do texto, estavam reduzidos a mais ou menos 200 tributários. Ver FIGUEIROA, *Informe de las Misiones*, p. 160.

⁸ Os padres reclamam que os “quatro ó cinco curas” que haviam estado com os maynas antes deles, não obtiveram sucesso na catequese dos índios que, de cristãos, guardariam apenas o nome. Os batizados eram feitos sem que uma instrução cristã os preparasse para receber o sacramento e, muitas vezes, não havia nenhum registro a respeito, pelo que muitos tiveram que ser revalidados. “Así lo mostraban con la total ignorancia de todo, que no savían otra cosa sino sus ritos y fábulas bárbaras que herdaron de sus antepasados ...”. FIGUEIROA, *Informe de las Misiones*, p. 161.

⁹ O P^o. Cugia que iniciou o trabalho, teve que se valer de intérpretes, “de que ya avia muchos enseñados entre los españoles y ladinos en lengua del Inga”, reunindo grupos, predicando-lhes e ensinando o catecismo duas vezes ao dia. FIGUEIROA, *Informe de las Misiones*, p. 162.

¹⁰ Segundo Fernando Torres Londoño, o Padre Rodríguez informa sobre a existência de 13 *pueblos* até o ano de 1666: Limpia Concepción de Xeberos, San Pablo de los Pambadeques, San Ioseph de los Ataguates, Santo Tomé de los Cutinanas, Santa María de Guallaga, Nuestra Señora de Loreto de Paranapura, Santa María de Ucayale, San Ignacio de los Barbudos, San Xavier de los Aguanos, Angeles de Roamaynas, San Antonio, San Salvador de los Zapas y Jesús de los Coronados. Em uma outra relação para o ano de 1684 relaciona dezenove *pueblos*: San Luis Gonzaga de Maynas, San Ignacio de Maynas, Santa Teresa de Jesús de Maynas, Los Angeles de Roamaynas, Jesús de los Coronados, San Francisco Xabier de los Gayes, Concepción de Xeberos, Nuestra Señora de Loreto de Paranapurás, anexos de Chayavitas y Muniches, Santa María de Ucayales, Santiago de Xitipos y Chepeos, San Lorenzo de Tibilos, San Xabier de Chamicuros, San Antonio Abad de Aguanos, Santa María de Guallaga, San Joseph de Maparinas, San Ignacio de Mayuranas y San Estanislao de Otanavis. Torres Londoño explica a ausência de vários dos *pueblos* na segunda Relação, como resultado da instabilidade de muitos assentamentos, que não chegavam a perdurar por muito tempo. Igualmente lembra que, em alguns casos, algumas reduções podiam ser abandonadas para fundarem-se novos agrupamentos. Ver: TORRES LONDONO, *Trabalho Indígena ...*, p. 43.

Assim como os padres Cugia, de la Cueva e Francisco Figueroa, Samuel Fritz estava ligado à Província Jesuítica de Quito¹¹. Procedente de uma família nobre, ele ingressou na Companhia de Jesus em 1673, tendo solicitado sua indicação como evangelizador para a América. Ao que parece, Fritz esteve particularmente interessado em participar da missão de Maynas, o que leva a crer que notícias a respeito dela circulassem na Europa. Sabemos que não era incomum que cartas de missionários, via de regra de conteúdo edificante, fossem lidas nos Colégios e Residências como forma estimular vocações, o que talvez ajude a compreender a motivação do sacerdote em trabalhar nesta área específica. Em 1684 Fritz foi enviado para trabalhar junto aos omáguas, povo Tupi do Alto Amazonas. Estes índios, que habitavam pequenas ilhas e as margens do vale médio do rio, formavam um grupo étnico numeroso e muito temido. Eles constituíam, de acordo com Pablo Maroni¹² “a principal e mais numerosa” das nações da região, “a quem as demais temiam muito antigamente”. Eram chamados pelos portugueses de “Cambeba ou Camgapeva, que quer dizer cabeças chatas, porque o distintivo desta nação é ter a testa achatada e plana como a palma da mão...” (Apud: PORRO, 1983, p. 172).

Sua chegada na região em 1686 deu um grande impulso às iniciativas jesuíticas, sendo ele o responsável pela expansão das missões através do Rio Marañón, entre a desembocadura do Napo e do Negro. Além dos já citados omáguas, Fritz trabalhou com yurimaguas, aizuares e ibanomas. Seguindo as práticas de seus companheiros, ele fundou algumas aldeias principais (*San Joaquín de Omaguas, Nuestra Señora de Guadalupe, San Pablo de Omaguas e Nuestra Señora de las Nieves de Yurimaguas*), a partir das quais realizava missões volantes às áreas circunvizinhas.

Entre 1704 e 1712 ele foi Superior das Missões, com sede em Laguna. Antes disto porém, havia sido responsável pela fundação de mais de 30 delas¹³, sendo *San Joaquin de Omaguas* a principal. Fritz terminou seus dias como missionário entre os jeberos, tendo

¹¹ Embora ela tenha sido formalmente estabelecida apenas em 1696, suas atividades tinham iniciado já em 1638.

¹² Pablo Maroni foi o compilador das “Noticias auténticas del famoso rio Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesus de la provincia de Quito ...” que reuniu a história dos jesuítas no Alto Amazonas e formadores, desde meados do XVII até 1738. Nesta obra ele transcreve, resume e parafraseia longos trechos das partes do Diário de Samuel Fritz que se encontravam no Colégio de Quito.

¹³ O próprio Fritz registra, em 1692, “y al presente, tengo ya sujetas al Evangelio de Cristo treinta y ocho aldeas de la provincia de Omaguas [...]”. FRITZ, *Diário...*, p. 101.

falecido em 1725. Durante os anos em que viveu e missionou na Amazônia, realizou um grande número de viagens, percorrendo a calha do rio em toda sua extensão.

Como já afirmamos, na época em que trabalhou como missionário, confluíam nesta área as frentes de colonização espanhola e portuguesa. Enquanto os espanhóis desceram por rios como o Napo e o Maranhão, os portugueses alcançavam as áreas interiores pelo rio Amazonas, ou descendo os rios Mamoré e Madeira. Faziam parte deste movimento, coletores de “drogas do sertão”, cabos de tropas e missionários. Estes últimos, saindo de Belém, haviam alcançado o rio Tapajós em 1626, o Negro em 1656 e o Alto Solimões antes de 1690 (PORRO, 1992, p.176). Também europeus não ibéricos (franceses, ingleses e holandeses) penetravam na região desde suas bases no Caribe, realizando intenso comércio de trocas com as populações indígenas. Esta conjuntura, embora situe as sociedades indígenas amazônicas em meio a uma disputa sobre a qual não elas não tinham qualquer ingerência, acabava criando, também, algumas possibilidades de elas posicionarem-se ou reposicionarem-se. Enquanto a historiografia tradicional, em situações desta natureza, percebeu somente o jogo de interesse dos colonizadores e a dependência dos indígenas em relação a ele, pesquisas mais recentes procuram perceber as formas pelas quais os nativos puderam tirar partido delas. Sobre isto é sugestiva a informação do Padre Pablo Maroni:

[...] um português que andou alguns anos com a tropa por aquele rio disse-me que durante quatro anos inteiros muito lhes havia dado que fazer um principal da nação dos Manaos chamado Aiuricaba que vivia a vinte dias de navegação pelo rio acima. Andava ele muito orgulhoso com bandeira holandesa numa embarcação que havia tirado a um capitão português, fazendo-se temer por todos. Outro principal da mesma nação, seu inimigo capital, chamado Caba, vendo que não podia fazer-lhe frente, pediu ajuda dos portugueses, os quais, depois de muitas escaramuças, prenderam finalmente Aiurucaba” (MARONI, Apud: PORRO, 1993, p. 167).

Sabemos que os manaus participavam de um importante circuito comercial¹⁴ que conectava regiões dos rios Negro-Japurá-Solimões (PORRO, 1992, p. 163), e que a

¹⁴ Fritz conta que, estando (1691) no povoado de *Nuestra Señora de las Nieves*, dos índios yurimaguas, “venieron á comerciar [...], en unas diez canoas, una tropa de Maneve [manaus], indios gentiles. Yo, á la llegada déllos salí [...] fuera del rancho a recibirlos; pero ellos, sin querer mirar para mí, pasaron todos [...], á toda prisa mi rancho. Al otro día los hice llamar; vinieron, y muy contentos estuvieron conmigo, llamándome en su lengua Abbá [...] que significa padre [...]. Son [...] mui valientes y temidos de otros gentiles cercanos, y hicieron frente há años á una tropa portuguesa [...]. Sus tierras son á la banda del norte, sobre un riacho llamado Yurubets, á donde se llega por el río Yurupá [...]. El comercio que tienen estos manave con los

intervenção europeia modificara fortemente as práticas a ele ligadas. Da mesma forma, é certo que tradicionais pautas de guerra destas sociedades foram também amplamente transformadas pela ação europeia e sua permanente busca por escravos, a qual acirrava rivalidades tradicionais e criava novas. Contudo, como evidenciou Celestino de Almeida (2003), isto não deve nos impossibilitar de pensarmos, também, os jogos e apropriações por parte dos indígenas, das disputas europeias, como no caso citado por Maroni.

Portanto, os registros consignados no texto, não apenas permitem que acompanhem o processo de exploração e missão jesuítica na região amazônica neste período, como também esta dinâmica colonial estabelecida numa fronteira móvel. Paralelamente à presença de padres e índios, sujeitos mais frequentes dos registros escritos acerca das Missões, também comparecem no Diário outros atores da sociedade colonial, que são soldados, comerciantes, governadores e autoridades civis ou eclesiásticas. Cada um deles porta, em relação ao território em que vivem e se movimentam, expectativas e interesses particulares, em nome dos quais se estabelecem variadas formas de relacionamento, que vão da acolhida e negociação, ao conflito e oposição.

Os índios, os padres e as missões

São também vários os níveis de autoridade que podemos encontrar em ação através da leitura do Diário, autoridades estas que se cruzam, repelem ou mesmo confluem segundo as diversas circunstâncias que se apresentam.

Segundo Fritz, a necessidade de buscar atendimento para mal estar físico, o levou a procurar ajuda e iniciar a viagem que o conduziu ao Colégio da Companhia em Belém do Pará.¹⁵ Entretanto, não entenderam desta forma o ocorrido, as autoridades portuguesas, que detiveram o Padre sob suspeição de que sua jornada pretendesse recolher informações sobre

Aizuare, Ibanoma y Yurimágua son unas planchittas de oro, vermellon, ralladores de yuca, hamacas [...], con otros géneros de cestillos y macanas que labran ...". In: FRITZ, *Diario...*, p. 82.

¹⁵ “Estos Ibanomas me trujeron noticia de unos portugueses que desde el Pará habían subido hasta los Cuchivaras, para sacar zarzaparilha [...] por lo cual, me determiné bajar em busca de esos portugueses, com esperanza de hallar algun remedio en mis dolencias [...]” (FRITZ, 1997, p. 82).

os interesses lusos na região¹⁶. O jesuíta ficou detido por dezenove meses no Colégio de Belém, enquanto fazia gestões junto às autoridades para receber licença de regressar às missões. A disputa imperial é exemplar, portanto, de um primeiro dos “níveis de autoridade” a que nos referimos, estando ela muito presente em todo o texto. O Governador de Maynas e Marañon, don Jerônimo Vaca de la Vega, o Provincial Juan Tobar, o padre Superior das Missões, o Bispo D. Sancho de Figueroa, o Vice-Rei do Peru, Conde de Monclova, os Governadores portugueses Antônio de Albuquerque e Artur Sá de Menezes, entre outros, representam, no Diário, esta faceta da disputa.

Outro tipo de autoridade que o texto coloca em cena é a dos vários religiosos citados ao longo dele: jesuítas, capuchinhos, mercedários, carmelitas e outros, muitas vezes em conflito entre si, ou com os “cabos” e “soldados” das tropas de resgate portuguesas. O Alto Amazonas foi território privilegiado da ação de franciscanos e jesuítas, que disputaram a primazia sobre a catequese dos indígenas da região. Mas estes religiosos não foram os únicos a estarem aí presentes, e os membros das demais congregações citadas não deixaram de apresentar seus próprios interesses na região. O documento destaca de forma especial a disputa entre os jesuítas e as tropas de resgate portuguesas, insistindo no papel destruidor destas últimas sobre as aldeias e missões que os jesuítas desenvolveriam, a seu juízo, em áreas sob jurisdição da Coroa espanhola.

Os caciques indígenas também são uma presença constantemente registrada pelo sacerdote, especialmente os dos grupos de omáguas, yurimaguas, ibanomas e aizuares, junto aos quais haviam-se estabelecido as 38 reduções por ele informadas ao vice-rei do Peru, quando esteve em Lima, em 1692. O texto faz constantes referências ao fato de que é

¹⁶ “Así como llegue aquella ciudad, el gobernador que era á la sazón, Arturo Sa de Meneses, y demas portugueses, no dejaron de ver que el único motivo de mi bajada no habia sido otro que la precisa necesidad de buscar algun alivio a mis achaques; sin embargo, como la conciencia no deja de ser admonitor inquieto, sabiendo cuánto se habian adelantado con sus conquistas en el territorio del Rey Católico, contra lo compactado con autoridad pontificia entre las dos Coronas, empezaron a sospechar fuese yo espía perdido enviado del gobernador del Marañón por parte de Castilla, para explorar sus adelantamientos...“(FRITZ, 1997, p. 86-87). É preciso sobre isto lembrar que uma das questões chave das disputas fronteiriças entre as Coroas Ibéricas situava-se justamente em torno da “Grande Omágua”, área principal de atuação do jesuíta e que ele sustentava estar em jurisdição espanhola. Escritos anteriores haviam trazido esta questão para o centro do debate, como é o caso da *Relación* produzida por outro jesuíta espanhol que estivera em Belém, o P^o Christóbal de Acuña, em 1639. O texto de Acuña, obediente aos procedimentos a serem considerados na confecção de um documento desta natureza (as *Relaciones*), revela que o autor busca estabelecer evidências que refutassem as pretensões portuguesas, legitimassem o controle espanhol na área, e alertassem contra o avanço dos lusos-brasileiros.

junto aos principais de cada aldeia que os padres realizam seus esforços de convencimento, e estes líderes aparecem como os porta-vozes das necessidades e dos desejos de seus grupos. Fritz registra o nome de vários destes principais (como Mativa dos Yurimaguas, Auanarí dos Aizuares, Payoreva dos omáguas, por exemplo), assim como as negociações que eles entabulam com os padres sobre as condições para sua redução.

Estando, por exemplo, em *Nuestra Señora de las Nieves*, recebe a visita dos caciques de ibanomas e aizuares, a quem procurou convencer das desvantagens de viver “tan remotos unos de los otros, en islas tan malas donde no se podia edificar iglesia fija, y á más de esto se veiam tan perseguidos de los portugueses”, aconselhando-os a transmigrarem suas aldeias para as cercanias de *San Joachim* (FRITZ, 1997, p. 111). Embora sua oferta seja de favorecer-lhes com sua assistência espiritual (ele os “asistiria y doctrinaria con mucho amor”), o documento deixa claro que a negociação envolvia o desejo dos indígenas por outro tipo de amparo. Efetivamente, os caciques rejeitam a proposta do jesuíta entendendo que ela seria prejudicial ao acesso que tinham, através do comércio, às desejadas ferramentas européias¹⁷. Eles, contudo, deixam negociado que, segundo as circunstâncias, poderiam vir oportunamente ao seu encontro: “quedamos compactados que si los portugueses prosiguiesen molestándolos, subirian para arriba, y sino quedarian en sus tierras é irían allá misioneros á vivir en su compañía” (FRITZ, 1997: 113).

Portanto, as reduções acabavam se impondo quando já não restavam outros expedientes para escapar das expedições de captura de escravos. Uma vez nelas, os índios entendiam ser essencial a presença, nem sempre garantida, dos padres, que eram muito poucos diante das necessidades dos vários povoados fundados. Como relata Fritz, este fato gerava indisposições: “Tienen también sus celos y enojos, diciéndose unos á otros: ‘Por qué nos mezquinais al Padre? Por qué no dejais que baje también á nuestro pueblo?’” O jesuíta por seu lado, procurava garantir a tranquilidade dos assentamentos, acenando com promessas difíceis de serem cumpridas: “Yo por ahora, [...], les he dejado con este consuelo, que llamaria quanto antes otros Padres que asistiesen en mi lugar en los pueblos

¹⁷ Fritz refere-se a ferramentas inglesas que chegariam aos índios através de uma complexa rede de trocas. Esta rede envolvia inicialmente os Cauari da margem direita do Rio Negro que, com os colares de conta obtidos na várzea dos yurimaguas, compravam escravos em alguma tribo entre o Japurá e o Negro. Estes eram, então, entregues aos guaranáguas na foz do rio Branco, em troca das ferramentas que recebiam dos europeus. Segundo Antônio Porro, estes comerciantes europeus eram holandeses, e não ingleses como acreditava o jesuíta. Ver: PORRO, *As Crônicas*, nota 70.

de los Omaguas, é yo bajaria con uno ó outro compañero á vivir con ellos. !Quiera Dios no se frusten mis promesas y esperanzas” (FRITZ, 1997, p. 115).

Samuel Fritz percebe que os índios haviam criado uma imagem sua que lhe conferia poderes sobrenaturais, sobre os quais, em alguma medida, se assentava sua autoridade: “la opinión que tienen de mi estos índios juzgo sea porque piensan que yo soy hombre de otra especie que los demás y que no he de morir [...]”(FRITZ, 1997, p. 115). Assim,

[...] los temblores y eclipses que estos años ha habido, á mí los atribuyen, diciendo con lagrimas: ‘que hicimos al Padre que nos ha muerto el Sol’? De doscientas leguas más debajo de San Joachin, donde yo estaba, me enviaron en certa ocasión unos cestos de harina de mandioca de regalo y el cacique dio al indio portador recaudo que rogase al Padre que no les eclipsase más al Sol. ¡No sé si en estas tierras ha habido jamás semejante demostración! (FRITZ, 1997: 116).

O deslocamento do jesuíta em direção ao Pará em 1689 foi acompanhado de intensa troca de informações de aldeia em aldeia. As notícias sobre sua aproximação causavam “alvoroço grande” nos povoados, alcançando inclusive “el Pará y San Luis de Marañhon (sic)”. Alguns índios fugiam diante da expectativa da sua chegada, “diciendo que traía fuego conmigo y que venia quemando cuantos pueblos y gente encontraba”. Outros “me decían santo e hijo de Dios, otros diablo. Unos, por la cruz que traía, decían que había venido un patriarca ó un profeta, otros que un embajador de Persia”. Tais impressões corriam igualmente entre os negros do Pará que “decían habia venido su libertador, que había de ir á Angola libertarlos.” (FRITZ, 1997, p.84). Já o principal dos aizuares, Auanaríá, afirmou-lhe que a turbulência observada nas águas do Marañón em 1698 foi entendida pelos índios como um sinal do descontentamento do sacerdote com a sua relutância em se fixar em um novo povoado.

A imagem imprecisa, todavia poderosa, causava forte impressão mesmo entre os brancos, e um certo soldado confessou para Fritz que, ao conhecê-lo, não se atrevia a falar-lhe ou olhá-lo de frente, “sino por un agujero [...] mirando si era hombre ó cosa de la otra vida”. De seu lado, o mercedário Teodósio Vegas, com quem o jesuíta se encontra no povoado dos índios urubus, confessou “que le habían contado tantas cosas de mi, que

discurría había llegado á su pueblo una cosa o portento del outro mundo” (FRITZ, 1997, p. 84). Esta imagem especular é muito presente no Diário, em fragmentos muito ricos pelas possibilidades interpretativas que possibilitam.

A longa estada do jesuíta em Belém ocasionou novas interpretações, correndo entre os índios a notícia de que sua prisão ocasionara “un temblor y reventazon horrible”, numa antecipação do que ocorreria aos portugueses se não eles não permitissem o regresso de Fritz às suas missões (FRITZ, 1997, p. 91).

Otro alboroto hubo por un cestillo que habia traído um índio bozal al Pará, despachado de su cacique para mi; no he podido saber de dónde ni tenia adentro más que una faja de lana. Decian que venia muy de arriba, pasando de pueblo en pueblo, y ninguno de los gentiles se atrebió a abrirle, sino luego que lo entregaba á un cacique, éste lo despachaba para otro pueblo con aviso que no lo abriesen, porque decían venia en él grande mal y fuego, que, en abriendo, los había de quemar a todos” (FRITZ, 1997, p.91).

Dizia-se ainda que os portugueses haviam-no esquartejado, mas que ele era imortal, e que “luego mi alma hizo juntar los pedazos y entró otra vez al cuerpo”. Diante disto tudo, os índios “estaban todos alborotados, que ya no querian cosa de los portugueses, sino que ellos diesen al P^e”. O Frei Teodosio, “para persuadir á sus indios que yo era hombre como los demás, mandó á algunos me tocasen las manos” (FRITZ, 1997, p. 91).

Um forte tremor de terra ocorrido na área em junho de 1690 foi igualmente identificado como um acontecimento sobrenatural ocorrido em desagravo à detenção do Padre pelas autoridades luso-brasileiras no Pará:

Parecian ruínas de grandes ciudades; peñascos caidos, arboledas grosísimas desarraigadas y botadas al río; tierras muy altas con sus malezas encima caidas; botadas de lo alto tierras blancas; bermejas, amarillas, piedras, arboleda, y amontonadas sobre el río; por otra parte abiertas lagunas, destruidos bosques y todo sin orden mezclado. Adonde habia habido tierra arenisca ó lodosa, no había hecho estrago. Decía el Fr. Teodosio que al mismo tiempo hubo mares horribles en el río y se murió muchísimo peje; y esto es lo que atribuían los gentiles á mi detencion, diciendo que el Pará y todos habían de perecer. Continuarónse las ruinas unas cuatro leguas de río; tierra adentro habia sido mayor el estrago; y el temblor fue caminando unas trescientas leguas para arriba hasta las islas de los Omagaus, quienes después me dijeros habian temblado mucho sus casas (FRITZ, 199, p. 91 - 92).

Antônio Porro, refletindo sobre estes acontecimentos, sugere que Fritz foi o protagonista um “surto messiânico”, o qual teria prosseguido até por volta do ano de 1700¹⁸, sendo atestado inclusive por fontes portuguesas (1993, p. 164). Para este autor, tal situação tinha sua origem na confluência entre o “estado de privação” dos grupos indígenas submetidos aos efeitos tremendamente desagregadores da conquista-colonização (escravização, doenças, fome, entre outros), e a própria mitologia yurimagua e aizuari (PORRO, 2006, p. 195). De toda forma, os eventos são reveladores da importância assumida pelo padre entre estas populações e das bases sobre as quais se assentava seu prestígio.

O nível de autoridade por ele granjeada é visível ainda em outra passagem, em que o padre é colocado na posição de portador de competências curativas tradicionalmente associadas à esfera dos poderes xamânicos. O jesuíta conta ter observado no povoado dos yurimaguas uma cerimônia (“una borrachera que hacian”) que, segundo lhe informaram, costumava ser uma homenagem à visita de Guaricana, “que desde el tiempo de sus antepasados visiblemente venia y asistia a sus pueblos y siempre le hacian casa apartada del pueblo dentro del monte y alli le llevaban bebidas y los enfermos para que los sanase”. A cerimônia envolvia atos de flagelamento (“de donde aun nos quedan cicatrizes en el pecho”), com os participantes sendo açoitados por Guaricana ou, em sua falta, por um velho da tribo, “para hacernos valientes”. Agora, diante do trabalho de doutrinação do sacerdote, informou-lhe o curaca, que o espírito “ya no quiere venir más al pueblo ni quiere sanar más a los enfermos [...] por eso á vos le llevamos ahora á que los receis el Evangelio y no se mueran” (FRITZ, 1997, p. 82). Podemos daí concluir que Fritz havia sido identificado pelo grupo como portador de um poder alternativo ao daquele que tradicionalmente era invocado para intermediar a cura dos doentes¹⁹. Se este fato se constituía em importante potencializador de seu prestígio junto aos índios, não deixa de ser

¹⁸ Chegando em Quito em fins de janeiro de 1701, o padre relata que se viu “rodeado de um montón de gente que iba mirando e remirando á mis indios y pidiendo a mi bendiciones”. FRITZ, *Diário...*, p. 127.

¹⁹ Sobre os episódios citados, Antônio Porro indica que tais evidências sugerem que o aparato religioso de iurimaguas e aizuaris possa ser mais formal do que o que se reconhece comumente para as culturas da floresta tropical (1996, p. 194-195). É sugestivo, entretanto, observar que a possível importância assumida pelo sacerdote, não impedia que ele tivesse que providenciar seus próprios alimentos, como relata logo no início do Diário: estando quase toda a gente “retirada em busca de tierra y frutas silvestre, para no perecer; porque su mantenimiento que es la mandioca, estava debajo de água enterrado” ele pescava e “mendigaba unos plátanos...”. FRITZ, *Diário ...*, p. 127.

sugestivo pensar-se também, que a intercessão pelos enfermos era uma demanda, ou um desafio, que lhe faziam os catecúmenos. O que é certo, contudo, é que Samuel Fritz, em alguns momentos, parece haver auferido uma consideração entre os índios amazônicos que não era comum entre seus pares, os quais muitas vezes tinham que enfrentar a postura reticente dos neófitos.

De acordo com Pablo Maroni, jesuíta do Colégio de Quito, Fritz era “alto, bermejo y enjuto, de aspecto venerable, con barbas muy crecidas; su vestido una sotana corta hasta media pierna, de hilos de palma, con alpargatas en los pies y cruz de chonta en la mano” (FRITZ, 1997, p. 99). Sua figura causava forte impressão também entre os companheiros da Sociedade de Jesus que o conheceram em Lima em julho de 1692: “Al ver de repente los nuestros aquel varon apostólico, acompañado com unos indios de cara y traje peregrino, que había traído consigo desde el Marañón, quedaron como atônitos, discorriendo que veian á un Pacomio²⁰ que acababa de salir de los desiertos de la Tebaida” (FRITZ, 1997, p. 99) Muita gente correu para ver o recém-chegado “y no hubo quiene con solo su vista no lo tuviese por hombre santo” (FRITZ, 1997: 99). Acrescenta ainda que Fritz resistia em deixar seus “pobrisimos vestidos” para aceitar vestimentas novas, e que sua modéstia só não foi maior que sua obediência, tendo o sacerdote colhido a atenção e o respeito do próprio Vice-Rei, que o recebeu “con grandes muestras de amor y veneración”, admirado com o sucesso do padre junto a índios bravios que “con tanta facilidad se habian redindo á la predicación de un pobre misionero sin escolta” (FRITZ, 1997, p. 100).

Não é nosso escopo discutir aqui o tema de uma “escrita jesuítica”, seus objetivos e estratégias narrativas. Já foi amplamente tematizada pelos especialistas a importância destes textos provenientes da prática missionária, no sentido de estimular vocações e patrocínios para a Ordem e, ainda, de estabelecer uma memória sobre si própria e seu trabalho²¹. Não podemos, entretanto, deixar de assinalar o fato de que a “construção do personagem”, recentemente falecido²² quando Maroni elaborou suas “Noticias Auténticas” (1730-1738), não foge ao tipo de elaboração discursiva deste naipe.

Mas, assim como fizeram os companheiros que escreveram sobre ele, também Fritz contribuiu para a edificação de sua imagem de forma a associá-la a autoridade que adquire

²⁰ São Pacômio organizou no deserto egípcio as primeiras comunidades cenobitas.

²¹ Ver: Karnal: 1988, Eisenberg.: 2000, Torres Londoño: 2002.

²² Como já dissemos, Fritz morreu em 1725, quando encontrava-se na missão dos Jeberos.

junto aos índios, o que está registrado, tanto no Diário, quanto em documentos que dirige às autoridades castelhanas responsáveis pelo Vice-Reinado do Peru. No Memorial que apresenta sobre a situação de perigo de suas missões diante das incursões portuguesas, por exemplo, ele conta que, num campo de “cerca de 500 léguas” de extensão em área de “dilatada gentilidad”, ele “sujeitou ao Evangelho” 30 aldeias de omáguas, yurimaguas e aizuaris e que estes “no querían portugueses, sino á mi, que fuese su padre. Más; á veinte y treinta léguas vinieron caciques y otros índios con sus familias á ser doctrinados y bautizados, ótros á convidarme viniese también á sus pueblos...” (FRITZ, 1997, p. 101-102).

Não resta dúvida que, ao lermos o referido texto situando-o no contexto de disputas em que foi produzido, fica evidente a intenção do autor em angariar a boa vontade das autoridades locais para com o trabalho da Companhia nesta região. Contudo, se é justamente por isto que o jesuíta insiste em destacar a pouca ajuda que recebe, e o quanto os missionários estão aí entregues à própria sorte, suas palavras não deixam de ajudar a compor um quadro em que se destaca a sua autoridade moral relativamente às solicitações que encaminha:

[...] y yo hasta ahora por siete años no he tenido casi ayuda ninguna de Quito en hierramienta y bujerías para ganar las voluntades destes bárbaros; menos para la decência y estimacion entre ellos, los requisitos para las iglesias, que fuera de un altar portátil con un ornamento hecho un andrajo, y una campana pequeña, no tengo nada... (FRITZ, 199, p. 102).

A consideração obtida, entretanto, e o empenhado trabalho de catequização dos índios, não significavam que a missão não conhecesse revezes, como se percebe nas várias oportunidades em que escoltas de espanhóis são mobilizadas para ajudar os padres. Os omáguas, por exemplo, protagonistas de várias desordens em *San Joaquin*, receberam a visita de soldados em novembro de 1697. O experiente missionário entrevistou de forma a que eles não impusessem castigos aos índios, contentando-se com o fato de “que los culpados prometieran la enmienda” (FRITZ, 1997: p. 118). A tropa foi então enviada para pressionar os caumaris e os ticunas, que se comprometeram “ser de allí en diante nuestros amigos” (FRITZ, 1997, p. 118). Provavelmente acostumado com a incostância dos índios relativamente a estes acordos que eram “negociados” com eles mediante ameaças, Fritz

reflete sobre a importância de efetuar, “cada dos ó tres años, ó cuando pareciesse al misionero, semejantes visitas, á fin de tener sujetos á los indios convertidos” (FRITZ, 1997: p. 119).

Padres e caciques

Segundo as informações provenientes das crônicas coloniais, ao longo das margens do rio distribuía-se populações densas, vivendo em grandes aldeias e chefiadas por senhores poderosos. Ao longo do seu texto, Fritz nomeia (chamando-os de caciques ou curacas) a vários chefes indígenas com os quais conviveu e negociou. Entre eles estiveram Auanaria dos aizuares, Aurifaru dos ibanomas, Irimara dos ticunas e Mativa, dos yurimaguas. Também nominado encontramos o cacique Payoreva que, liderando um grupo de omáguas, pevas, camaris e ticunas, iniciou em *San Joaquin*, em 1701, uma rebelião contra os missionários. Os índios amotinados chegaram a queimar a igreja e ameaçaram os padres.

Os omáguas foram, antes da chegada dos espanhóis, uma das mais poderosas sociedades amazônicas. “Grandes navegadores e temidos guerreiros [...] mantinham, mediante incursões contínuas, uma *buffer zone* despovoada acima e abaixo de seu território” (PORRO, 2006, p.182). Assim que perceberam as vantagens advindas da colaboração com os espanhóis - como o acesso a ferramentas e a ampliação de sua esfera de influência -, bem como o aumento da pressão dos portugueses, aceitaram a cooperação com os missionários e, pelo menos desde o ponto de vista formal, a catequese. Fritz contudo, parece perceber que seu interesse pela religião cristã é duvidoso, e se queixa de que “mientras los estoy catequizando, se divierten y parlan” (1987, p.115). Sua aceitação da presença dos padres entre eles parece, em alguma medida, depender dos ganhos obtidos com ela.

De fato, sob a proteção dos jesuítas, e como aliados dos padres em várias “entradas” junto a grupos não amistosos ou não reduzidos, os omáguas mantiveram uma posição de força na região²³. Esta aliança entretanto, fazia convergir para eles a hostilidade de outros grupos. Em *San Pablo*, relata Fritz, soube “cómo los Ticunas, que se habían dado por

²³ Tanto Christóbal de Acuña (1639), quanto Fritz, registram as práticas escravistas dos omáguas.

amigos á la tropa española, daban muestras de no querer perseverar en la amistad... También á la hija del cacique omagua de Guacaraté, que tenían cautiva desde niña, ahora la habían muerto, diciendo que la mataban porque su padre habia dado noticia de ellos y de sus tierras á los españoles” (1997, p. 120).

Daí que, quando sua aliança com os espanhóis mostrou-se menos vantajosa, alguns caciques omáguas trataram de revisá-la. O missionário narra o ocorrido da seguinte forma:

A 23 de agosto llegó á San Joachin la armadilla con 23 españoles y más de 200 indios de arriba. [...] Luego que llegaron se hizo averiguacion sobre el alzamiento que habian urdido, y se supo, que el cacique principal, llamado Payoreva, con sus allegados, habian convidado á los Caumaris y Pevas infieles, á que viniendo de repente, pegasen fuego a la iglesia y casa del Padre, que ellos estarian prontos para matarlo á macanazos, caso que saliese vivo de la quema; y lo mismo harian con los indios que estuviesen de su parte. No quiso Dios se ejecutase la maldad, acobardándose los infieles. El teniente, averiguando el caso, mandó a prender al cacique [...] . Despues de esto, pasamos con la tropa al pueblo de San Pablo donde se habian juntado muchos Omaguas y habian convidado a los Ticunas, con ánimo de acometernos á cara descubierta en la plaza o ribera de aquella reducción y matarnos á todos. Llegamos allá el día 27 de septiembre. El cabo, como quien sabia los intentos que tenia aquella gente, mandó á los soldados subiesen al pueblo con las armas en la mano; lo cual viendo los alzados, no se atrevieron a intentar cosa alguna; y un cacique Ticuna con toda su gente se declaró luego al punto por amigo de los españoles. El cabo mandó prender á las cabezas de motin, cuyo castigo fue, á unos de azotes, á otros de destierro (FRITZ, 1987, p. 29).

Payoreva foi detido e enviado para a cidade de *Borja*. Fugindo da prisão em 1702, voltou para *San Joaquin* onde incitou os indígenas a que desamparassem a redução. Depois de desestabilizar o povoado, afinal abandonado pelos moradores, e alvoroçando os índios também contra os portugueses, ele acabou preso. Sua história ilustra a complexidade das relações travadas entre índios, missionários, portugueses e espanhóis, e os limites das alianças travadas entre eles. Também o quanto as posições de autoridade estabeleciam-se e desfaziam-se, num quadro de grande instabilidade que foi, afinal, a marca das Missões de Maynas. Assim, entre o temor e a desconfiança, de uns e outros, e a necessidade de operar nas circunstâncias desta região de fronteira - fronteira entre poderes, entre horizontes simbólicos, entre esperanças e desejos também -, a Missão de Maynas enfrentou a necessidade de fazer-se e refazer-se constantemente, de acordo com o que era possível - aos padres e aos índios - aceitar, negociar ou recusar.

Um Diário e um Mapa

Não há como negar que a leitura do Diário do Padre Samuel Fritz pode ocasionar uma paradoxal mescla de expectativa e frustração. O segundo sentimento provém especialmente das lacunas que se observam relativamente a certas passagens, como aquela, por exemplo, que se refere a Payoreva, aprisionado depois de promover várias agitações contra os padres no povoado de *San Joaquín de Omaguas*, em uma história cujo desfecho o texto não proporciona.

O Diário efetivamente apresenta um aspecto fragmentário que resulta de uma conjunção de fatores. De um lado temos a qualidade do registro efetuado pelo jesuíta que, por vezes, é sumamente rápido em suas anotações: “Á 3 de noviembre llegué por la tarde a Mayavara. Á 4 a Euatarán. Á 5 a Arasaté. Á 6 a Maribité” Ou, “Á 31 de julio, despues de la misa que dije en el puerto em una capilla desierta, partimos de Yavacuará. Á 1 de agosto pasamos por la boca del rio Urubucuará” (FRITZ, 1987, p. 96). Além disto, uma parte das folhas escritas pelo sacerdote acabaram perdidas em uma de suas viagens, como informa Pablo Maroni: “Aqui nos vemos precisados á interrumpir el Diário del Padre Samuel, por haberse perdido en el rio Cuncache (Hondache) juntamente con otros papeles de importância, los apuntes que hizo em estos cinco años al volver dicho padre de Quito para Archidona en el año de 1707”. (Maroni. Apud: FRITZ, 1987, p. 134). Desta forma, os acontecimentos do espaço de tempo compreendido entre 1703 e 1707 são apresentados de maneira sumamente abreviada, a partir de elementos coligidos de cartas de outros missionários que lhe eram contemporâneos.

Mesmo em outras passagens, entretanto, o texto sofre uma forte intervenção de Maroni, que suprimiu algumas partes e resumiu a outras delas.

De aqui em adelante, por estar sus diários demasiadamente prolijos y con variaas interrupciones, por haber desaparecido algunas hojas, seguiré el hilo de mi narración sacando de dicho diários lo que me pareciese más digno de la pública memória y supliendo sus faltas con noticias que he hallado en algunas cartas de otros misioneros contemporaneos del Padre (Maroni: Apud: FRITZ, 1987, p. 96).

Apesar disto, os registros do jesuíta oferecem uma imagem extremamente rica dos povos amazônicos daquele momento, bem como do processo histórico que vivenciavam. De acordo com Antônio Porro, o Diário do Padre Samuel Fritz compõe, fora de qualquer dúvida, e ao lado das obras de Gaspar de Carvajal (1542) e Christóbal de Acunha (1639), o “conjunto das quatro mais importantes fontes da antiga etnografia amazônica” (1993, p. 163). Seu relato permite também acompanhar a disputa em curso entre os agentes da colonização espanhola e portuguesa, e o enfrentamento que fazem os padres aos capitães e tropas luso-brasileiras. Fritz denuncia fortemente as investidas portuguesas sobre as missões e sobre as populações indígenas assentadas - a seu ver - em territórios castelhanos. Apanhadas em meio ao avanço das duas frentes de colonização, as sociedades ribeirinhas sofreram acelerado processo de desorganização, cujo elemento principal é, segundo se pode perceber a partir do Diário, o despovoamento da várzea do rio: “Los Omaguas estan desparramados y casi consumidos”, anota o jesuíta em uma das notícias finais do texto (FRITZ, 1987, p. 151).

Sobre estes em especial, são ricos os dados que o texto nos aporta, como os que versam sobre suas práticas agrícolas, armas e indumentárias. Também estão presentes subsídios sobre a captura de escravos e o tratamento dispensado a eles, ritos religiosos e a prática da deformação craniana, por exemplo. Dignas de nota são as observações feitas pelo jesuíta sobre o ritual referente a Guaricana que ele verificou junto aos yurimaguas, e ainda sobre os circuitos comerciais então existentes na região.

Finalmente, o famoso mapa que elaborou durante a viagem que fez entre La Laguna e Belém, traz inestimáveis informações relativas à localização das principais aldeias omaguas, yurimaguas, aisuaris, ibanomas e cuchiguaras em finais do século XVII. Sua confecção e revisão levou anos de trabalho, até que, com o nome de *Mapa geográfico del río Marañón o Amazonas hecho por el Padre Samuel Fritz de la Compañía de Jesús, misionero en el mismo río Amazonas año 1691*, foi publicado em Quito, no ano de 1707 por Juan de Narváez e, mais tarde, reproduzido pelo naturalista da Expedição Geodésica Franco-Espanhola (1735-1745), Charles-Marie de La Condamine. O mapa da bacia amazônica circulou em várias versões impressas e manuscritas pela Europa, tornando-se um testemunho gráfico dos mais importantes no que diz respeito ao aumento das atividades missionárias e das disputas entre espanhóis e portugueses nos finais do século XVII e

inícios do século XVIII. Embora o cientista francês teça comentários depreciativos sobre a carta geográfica elaborada pelo jesuíta (que seria pouco exata dadas as condições em que o padre realizou suas verificações), não há como negar a importância do trabalho, um dos primeiros desta natureza sobre a região, localizando povoações indígenas, vilas e cidades espanholas e portuguesas.

Assim como os textos descritivos que circulavam na Europa sobre as terras americanas, mapas como este do Padre Samuel Fritz foram colaborando para formar conhecimentos sobre o Novo Mundo. Para os jesuítas eles eram, sem dúvida, uma forma de comunicar as percepções sobre os espaços em que atuavam, de registrar o conhecimento obtido relativamente a eles, mas eram, também, um instrumento de ação e de autoridade sobre os mesmos.

Referências

ACUÑA, Christóbal de. “Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas. Pelo padre Christóbal de Acuña, Religioso da Companhia de Jesus [...] no ano de 1639 [...]” In: ESTEVES, Antônio R. (ed). *Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas*. Montevideu: Consejería de Educación de la Embajada de España en Brasil; Oltaver, 1994.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes Indígenas. Identidade e Cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

BARCELOS, Artur H. F. O mergulho no seculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial. *Tese de Doutorado*. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006.

BARNADAS, Josep M. A Igreja Católica na América Espanhola Colonial. In: BETHELL, Leslie. *História da América Latina 1*. São Paulo: EDUSP, 1997, p. 521-552.

BOXER, Charles Ralph. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa, Ed. 70, 1981.

CARVAJAL, Gaspar de. Relación que escribió Fr. Gaspar de Carvajal, Fraile de la Orden de Santo Domingo de Guzmán, del nuevo descubrimiento del famoso Rio Grande que descubrio por muy gran ventura el Capitán Francisco de Orellana desde su nacimiento hasta salir a la mar, con cincuenta y siete hombres que trajo consigo y se echo a su ventura por el dicho rio, y por el nombre del capitan que le descubrio se llamo el Rio de Orellana”. In: CARVAJAL, ALMESTO & ROJAS, A de. *La aventura del Amazonas*. Ed. de Rafael Díaz. Madrid: História 16, 1986 (Crônicas de América 19).

CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

EISEMBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000. (Coleção "Humanitas").

FIGUEROA, F. Ynforme de las Misiones en el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas por el padre Francisco de Figueroa, 1661. In: CETA. *Informes de Jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*. Iquitos: Monumenta Amazónica, 1986.

FRITZ, Samuel. *Diário. Introducción de Hernán Rodrigues Castelo*, Quito, Studio 21, 1997.

KARNAL, Leandro. Memória Infinita para Glória de Deus. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 135, p. 77-88, 1998.

KERN, Arno e JACKSON, Robert. *Missões ibéricas coloniais: da Califórnia ao Prata*. Porto Alegre: Palier, 2006.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. *Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas*. Brasília: Senado Federal, 2000 (Coleção o Brasil visto por estrangeiros).

MARONI, Pablo. *Notícias autênticas del famoso Río Marañón (1738)*. Iquitos, Monumenta Amazónica, Centro de Estudios Teológico de la Amazonia, 1988.

MIGÑOLO, Walter D. Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y de la conquista. In: MADRIGAL, Iñigo (ed). *Historia de la literatura hispanoamericana (Época colonial)*. Madrid: Cátedra, 1982, pp. 57-116.

NEGRO, Sandra & MARZAL, Manuel (Coord.) *Un reino en la frontera. Las misiones jesuítas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, PUCP, 1999.

NEGRO, Sandra. Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto. In: NEGRO, Sandra & MARZAL, Manuel. *Un reino en la frontera. Las misiones jesuíticas en la América colonial*. Lima/Quito. PUCP, E. Abya-Yala, 1999.

PORRO, A. 1993. *As crônicas do rio Amazonas: Notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia*. Petrópolis, Vozes, 1993.

PORRO, A. 1992. História indígena do alto e médio Amazonas: séculos XVI a XVIII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.), *História dos índios do Brasil*, São Paulo, Cia das Letras, p. 175-196.

SANTOS, Ángel. *Los jesuitas en América*. Madrid: MAPFRE, 1922.

TAYLOR, Anne Christine. História Pós-colombina da Alta Amazônia. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 199, p. 213-238.

TORRES LONDOÑO, Fernando. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. In: *Tempos do Sagrado. Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Humanitas Publicações, v. 22, n. 42, 2002, pp. 11-32.

TORRES LONDOÑO, Fernando. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañon do século XVII. *História* (São Paulo), v. 25, p. 15-43, 2006.

TORRES LONDOÑO, Fernando. Contato, guerra e negociação. Redução e cristianização de Maynas e Jeberos pelos jesuítas na Amazônia no século XVII. *História Unisinos*, v.1, n. 2, maio/agosto 2007, pp. 203-209.